1. INTRODUCCIÓN

El etnocentrismo es la actitud que consiste en juzgar la cultura diferente según los cánones y principios propios, valorando sus pautas religiosas, sociales o económicas según nuestros principios. El etnocentrismo acaba anulando el valor de la diversidad cultural y termina por asentar que la diferencia es anomalía. Frente al etnocentrismo, el relativismo cultural considera que todas las pautas culturales tienen lógica contextual y son iguales en valor.

En una de las fábulas del escritor guatemalteco Augusto Monterroso, titulada «El camaleón que finalmente no sabía de qué color ponerse», se plantea algo que subyace en el sentido del relativismo cultural. La fábula habla de un país remoto en el que hace muchos años el camaleón, interesado por la política, optó por la ambigüedad y la hipocresía, cambiando de color según las circunstancias...

«En un país muy remoto, en plena Selva, se presentó hace muchos años un tiempo malo en el que el Camaleón, a quien le había dado por la política, entró en un estado de total desconcierto pues los otros animales asesorados por la Zorra, se habían enterado de sus artimañas y empezaron a contrariarse llevando días y noches en los bolsillos frascos de diversos vidrios de colores para combatir su ambigüedad e hipocresía, de manera que cuando el Camaleón estaba rojo y por cualquier circunstancia del momento necesitaba volverse, digamos, azul, sacaban rápidamente un cristal rojo a través del cual lo veían y para ellos continuaba siendo el mismo Camaleón anaranjado, aunque se condujera como Camaleón azul y cuando estaba rojo y por motivaciones especiales se volvía amarillo, usaban el cristal correspondiente, lo seguían viendo rojo. Así... Esto sólo en cuanto a los colores primarios (pues el método se generalizaba tanto que con el tiempo no había ya quien no llevara consigo un equipo completo de cristales para ajustarlos a todos los casos en que el camaleón se tornaba simplemente grisáceo, o verdinaranja, o de cualquier color más o menos indeterminado, para dar el cual eran necesarias tres, cuatro o cinco superposiciones de cristales. De esa época viene el dicho de que todo camaleón es según el color del cristal con que se mira».

Sustituyamos camaleón por cultura, sustituyamos intereses espúrios políticos por intereses y circunstancias contextuales y sustituyamos a los otros animales por otras culturas que miran a una cultura diferente a la suya. Si queremos responder a la pregunta ¿cuál es el color de esa cultura?; o, dicho de una manera más apropiada para el caso ¿cómo es esa cultura?, la respuesta sólo puede ser esta: depende. No hay una verdad absoluta sino que ésta es relativa; no hay una realidad estable, como el camaleón no tiene un color estable, sino variable dependiendo del contexto, de las circunstancias históricas, de los contactos con otros, de factores ambientales previsibles o indeterminados... Pero no sólo de eso, la veremos de una u otra forma dependiendo del cristal con que miremos. Está claro que habrá tantas percepciones de una cultura como diferentes sean los ojos culturales que la miren. Incluso si se pretende, como quiere hacer la Antropología, una mirada transparente, desprejuiciada y neutra, eso no se consigue plenamente de modo que ni siquiera el antropólogo, que aprende acerca de la necesitad metodológica de la mirada neutra, consigue mirar con un cristal absolutamente traslúcido. Aunque no quiera, su mirada está condicionada por su cultura.

Con esta evidencia es claro que no se puede dar una descripción cultural objetiva: no hay un color estable ni hay una mirada aséptica. Siendo esto cierto, no es menos cierto que enfrentados a la diferencia cultural caben tres opciones *a)* la displicencia recíproca, *b)* la displicencia de unos

frente a la nobleza receptiva —podríamos decir— de otros y *c)* la actitud abierta de ambos. Entre esas posibilidades, obviamente, la que permite un mayor conocimiento y entendimiento es la última. Si seguimos con el ejemplo del camaleón podemos decir que si una cultura se muestra abierta a desvelar algunas lógicas de las circunstancias y las razones de los cambios de color y si la cultura que mira a la otra deja en casa —hasta donde esto sea posible—, su juego de cristales, entonces estaremos en disposición de conocer y describir con más fundamento esa cultura. No quiere decir que podamos llegar a describir objetivamente cualquier cultura diferente —de hecho ese tipo de objetividad es imposible—, no obstante podemos generar entendimientos recíprocos más intensos y duraderos.

Para que sea factible el entendimiento entre antropólogo e informantes, es necesario un doble alejamiento de la centralidad cultural de cada quien: es preciso que los informantes (los nativos) se acerquen al punto de vista del antropólogo; es necesario que hagan un esfuerzo intelectual, a veces titánico, para comprender las preguntas que les hacen los antropólogos y también se precisa una actitud de modestia receptiva. Pero sobre todo es necesario que el antropólogo se acerque al punto de vista del nativo y eso mediante dos procedimientos *a)* uno que podríamos decir científico: mediante el uso de estrategias y técnicas propias de la disciplina que le permitan poder llegar a plantear algunas buenas preguntas (por eso la antropología tiene mucho de las ciencias sociales); *b)* otro que podríamos decir artístico —quizá mágico— y que tiene que ver con el arte de la mirada y de la conversación, de la sensibilidad de poner al desnudo sentimientos y de transmitir la sinceridad del deseo de entendimiento (por eso la antropología tiene mucho de algunas humanidades).

Con este tipo de premisas la contemporánea reflexión antropológica acerca del relativismo cognitivo, basada en una amplísima experiencia etnográfica, viene a decir que con dificultades, con algunas zonas borrosas y con alguna imperfección es posible comprender una cultura por otra y traducir igualmente de una a otra.

Experimentar la heteroculturalidad es posible gracias a lo que llamamos en Antropología Social relativismo metodológico: el antropólogo debe acercarse a los otros (y debe propiciar que los otros se acerquen a uno) con una apertura tal que le lleve a entender prácticas, normas y valores que son no solo diferentes sino incluso contradictorios a los de su propia cultura. Sin la torsión relativista en el trabajo de campo habría sido difícil la fundamentación del relativismo cultural. Dicho de otro modo, sin el trabajo de campo no se hubiese gestado la antropología contemporánea.

Justamente el relativismo metodológico alumbra sobre la lógica del relativismo cultural base de la Antropología Social. Es claro que si no se produce la inclinación del antropólogo al otro, si una cultura mantiene sin cambio su eje central, el diálogo se imposibilita y se fundamenta el etnocentrismo, principio según el cual una cultura se considera a sí misma mayormente congruente con la idea de humanidad y superior en planos disímiles, como el social, el económico o el moral, a las demás. Por su parte, el relativismo cultural sería el principio ideológico que refuta el etnocentrismo: esas consideraciones de congruencia, bondad y superioridad son relativas al punto de vista del enunciador y, por tanto, intercambiables.

En el trabajo de campo los antropólogos practicamos el relativismo metodológico y así, poniéndonos en lugar del otro, experimentamos y comprendemos la lógica de la diferencia. Es esa experiencia práctica de la Antropología la que ha posibilitado la asunción y la exposición del relativismo cultural.

2. RELATIVISMO CULTURAL *VS.* ETNOCENTRISMO

En la historia de las relaciones de parentesco ha sido un lugar común, en el que participó destacadamente la antropología evolucionista decimonónica, afirmar que la familia nuclear es la más evolucionada de las formas de agrupación familiar, de lo que se colegía que era la mejor. Y se justificaba con algunos argumentos: satisface las necesidades sexuales y reduce la posible perturbación que causa la competencia sexual; la división sexual del trabajo que propicia la familia nuclear hace más eficiente la subsistencia; garantiza la protección de la mujer durante embarazo, parto y puerperio —pues las atenciones van a ella en exclusiva— y se afirma que es esencial para la endoculturación pues no hay informaciones de género contradictorias de los diferentes padres o madres. Evidentemente esas consideraciones son etnocéntricas, dictadas por culturas que tienen este tipo de familia pero ¿qué se dilucidaría de otros modelos?

Melville Herskovits, antropólogo norteamericano (1895-1963).

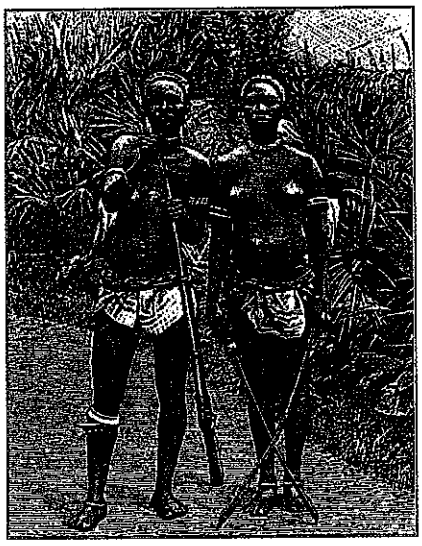
Melville Herskovits, uno de los fundamentadores teóricos del relativismo cultural, ponía el ejemplo de la familia polígínica en Dahomey para dar razones del sentido del relativismo pues en el campo de las tipologías familiares se ha tenido claro en Occidente, como hemos visto, que la familia nuclear es superior a otras formas de organización. Según su relato, la unidad doméstica está compuesta por un hombre y varias esposas. El hombre tiene su propia casa, como la tiene cada una de las mujeres de acuerdo con el principio básico del procedimiento africano de que dos esposas no pueden habitar apaciblemente la misma vivienda. Los hijos de cada esposa viven con su madre. Cada esposa, a su vez, pasa la semana de cuatro días propia de esa gente con el marido común, guisando sus comidas, lavando sus ropas, durmiendo en casa de aquel durante ese intervalo, dejando después el lugar libre a otra esposa. Sus hijos permanecen en la cabaña de la madre. Durante la preñez, abandona esta rutina y presumiblemente, en interés de la salud de su niño y de la suya propia, no repite sus visitas al marido hasta que el niño ha nacido y ha sido destetado. Esto significa un período de tres o cuatro años, puesto que los pequeños maman dos años o más. La unidad compuesta resultante es una unidad cooperativa. Las mujeres que venden mercancías en el mercado o hacen cacharros o cuidan las huertas, contribuyen a su sostén. Pero este aspecto, aunque de gran importancia económica, es secundario si se compara con el prestigio que da a la unidad, prestigio del que participan todos sus miembros. Por esto vemos a menudo que una persona no sólo pide insistentemente a su marido que adquiera una segunda esposa, sino incluso le ayuda con préstamos o donativos para hacerlo. Como las ganancias de una mujer son suyas y puede disponer de ellas, y como las mujeres, como comerciantes en el mercado, gozan de

Poliginia / Poliandria

Poligamia: matrimonio en el cual un cónyuge tiene varios consortes. La poligamia puede presentar dos formas:
a) Poliginia: un varón tendría varias esposas.
b) Poliandria: una mujer posee varios maridos.

elevada posición económica dentro de las posibilidades de esa sociedad poligámica, hay un apreciable número de ellas que disponen de medios abundantes, y pueden así ayudar a su marido en los gastos de otro casamiento. Claro que surgen tensiones entre las mujeres que habitan una de estas unidades compuestas. Hay trece maneras diferentes de casarse y en una familia amplia las esposas casadas al mismo estilo tienden a unirse contra todas las demás. La competencia por las miradas del marido juega también su papel. Las rivalidades son especialmente ásperas cuando varias esposas tratan de influir en la elección de un heredero en favor de sus propios hijos. Sin embargo, todos los niños de la unidad juegan juntos y la fuerza de los lazos emotivos entre los hijos de la misma madre más que compensa las tensiones que puedan producirse entre hermanos y hermanas que comparten el mismo padre, pero que son de diferentes madres.

Además, tampoco falta la cooperación entre las esposas. Se realizan muchas tareas comunes en fraternal unión y hay solidaridad en cuanto al interés de las prerrogativas de las mujeres, o cuando se ve amenazado el status del marido común, el padre de sus hijos. Podemos volver ahora a los criterios que se deben aplicar al emitir juicios sobre las familias polígamas por comparación con las monógamas a la luz de esta descripción de la familia plural en Dahomey... Su efectividad es patente. Durante incontables generaciones ha realizado su función de criar a los pequeños; y no sólo esto: la misma magnitud del grupo le asegura recursos económicos y una estabilidad que bien podría ser envidiada por los que viven bajo otros sistemas de organización familiar. Así pues, la poligamia, cuando se mira desde el punto de vista de los que la practican, muestra valores que no son visibles desde fuera. La misma defensa puede hacerse de la monogamia, cuando es atacada por los que están endoculturados en un diferente género de estructura familiar.



Esposas Dahomey.

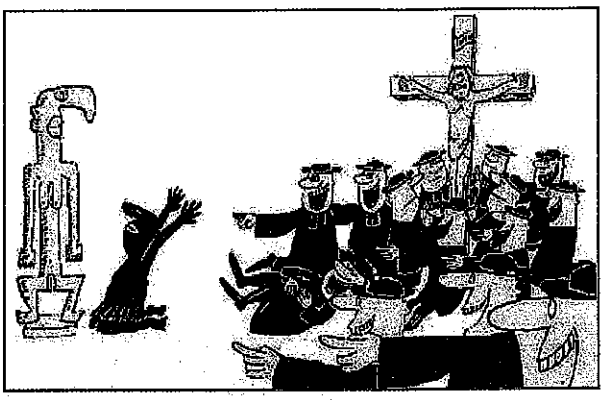
Familia polígnica toba.

Familia nuclear occidental.

Familia poliándrica zoe.

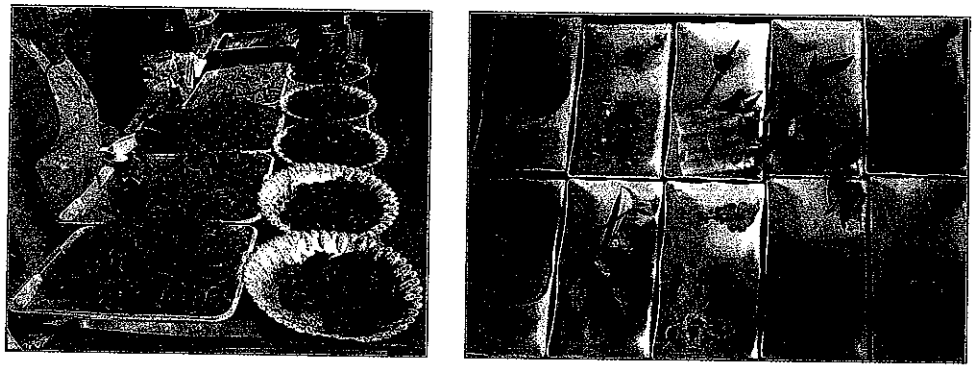
Familia extensa occidental.

Esto que Herskovits ejemplificaba respecto a la familia ideal se podría relatar para cualquier esfera cultural: ¿alguien se atrevería a decir que es mejor un guisado de langostinos que otro de escarabajos?, ¿se puede con propiedad aseverar que una religión es superior a otras?; por originarse en una sociedad técnicamente más avanzada ¿se puede decir que el Empire State es superior estéticamente que la catedral del Florencia o que el Partenón?, ¿alguien podrá decir que la moral de su pueblo es superior a la moral ajena? Efectivamente muchos lo podrán decir, muchos de los habitantes de esas sociedades que viven y eligen un tipo de comida y desprecian otro, una religión y no otra, una familia y no otra. Cada pueblo tiene sus propios modelos, sus propios criterios y esos mismos trata de transmitirlos mediante procesos de aculturación a las generaciones jóvenes, y no solo mediante una socialización digamos natural sino a través de instituciones como la ley y la escuela. Sin embargo, la reduplicación nunca se logra; el cambio cultural está siempre presente con el paso del tiempo y ese cambio intracultural que lleva a nuevas ideas sobre el bien, lo bueno, lo deseable, lo bello, lo sabroso, lo moral... es prueba de la lógica relativista que debemos seguir. ¿Qué se pensará, por ejemplo, en la Europa del s. XXXI —si en ese tiempo existe algo llamado Europa—, de la religión, la tipología familiar, la culinaria o la moral de la Europa del s. XXI? No podemos saberlo porque la predicción está lejos de una disciplina como la antropológica apegada a lo sincrónico, pero sí podemos analizar los relatos que sobre la humanidad del s. XI ha elaborado la humanidad el s. XXI. El hecho que de esos relatos resulte un modelo cultural desafectivo para el día de hoy, incluso, con adjetivaciones que aluden a degradación social y moral, no quiere decir que lo fuese para quienes lo vivieron. El contexto explica y da sentido a las pautas culturales de cualquier tiempo y cualquier lugar. Como decía Herskovits, en el núcleo del relativismo cultural está el respeto a las diferencias, el respeto mutuo; al subrayar el valor de diversos modos de vida, y no el de uno solo, se atiende a los valores de cada cultura aunque no sean congruentes con los nuestros.

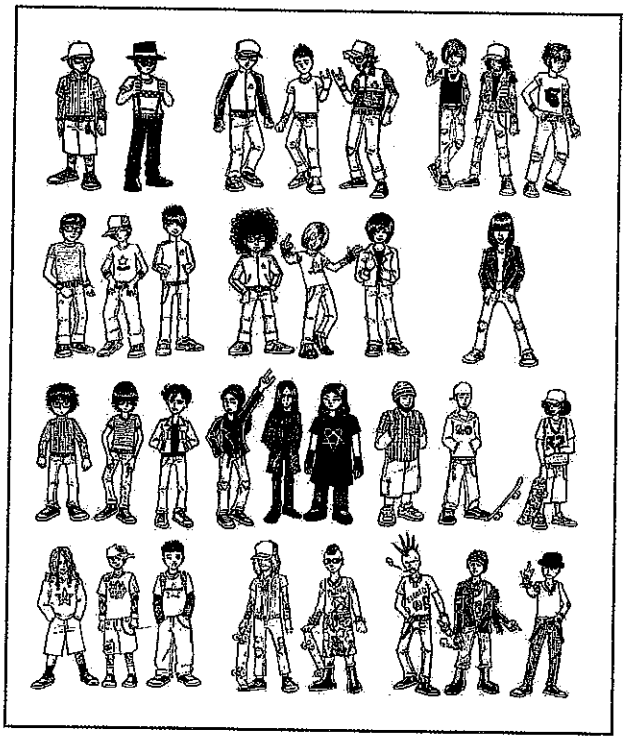


Expresiones y representaciones de etnocentrismos religiosos.

Diversos modelos de belleza femenina: mujeres mursi, padaung y amazónicas



Diversos platos de estética y gusto no occidental.



Tribus urbanas españolas *vs.* Tribus humanas.

El etnocentrismo radical se asienta en un tipo de convicción casi mágica según la cual se entiende que la propia cultura es la elegida por entidades sobrenaturales que dan a esa y no a otra lo mejor que se puede dar en todos los ámbitos. Así que genera una especie de autocomplacencia por cómo se ha llegado a ser lo que se es. Sin embargo, con un somero conocimiento de la historia y de las relaciones culturales, bien se podría desmontar esta base del etnocentrismo.

Otro antropólogo norteamericano, Ralp Linton, en los años 40 del s. XX, ponía un ejemplo para relativizar la autocomplacencia etnocéntrica de su país. Ralph Linton, refería como sigue una jornada imaginaria de un complaciente ciudadano norteamericano:

«Nuestro sujeto se despierta en una cama hecha según un patrón originado en el Cercano Oriente, pero modificado en la Europa del Norte antes de pasar a América. Se despoja de las ropas de cama hechas de algodón, que fue domesticado en la India, o de lino, domesticado en el Cercano Oriente, o de lana de oveja, domesticada igualmente en el Cercano Oriente o de seda, cuyo uso fue descubierto en China; todos estos materiales se han transformado en tejido por medio de procesos inventados en el Cercano Oriente. Al levantarse, se calza unas sandalias de tipo especial, llamadas mocasines, inventadas por los indios de los bosques orientales de América del Norte, y se dirige al baño, cuyos muebles son una mezcla de inventos europeos y americanos, todos ellos de una época muy reciente. Se despoja de su pijama, prenda de vestir inventada en la India, y se asea con un jabón inventado por los galos. Luego se afeita, otra masoquista que parece haber tenido origen en Sumeria o en el antiguo Egipto. Al volver a su alcoba, toma la ropa que está colocada en una silla, mueble procedente del sur de Europa, y comienza a vestirse. Para ello utiliza prendas cuya forma originalmente se derivó de los vestidos de piel de los nómadas de las estepas asiáticas, y calza zapatos hechos de cueros curtidos por un proceso inventado en el antiguo Egipto, y cortados según un patrón derivado de las civilizaciones clásicas del Mediterráneo. Alrededor del cuello se anuda una tira de tela de colores brillantes, supervivencia de los chales o bufandas que usaban los croatas del siglo XVII. Antes de bajar a desayunarse, se asoma a la ventana, hecha de vidrio inventado en Egipto, y si está lloviendo, se calza unos zapatos de caucho, descubierto por los indios de Centroamérica, y coge un paraguas, inventado en el Asia Suroriental. Se cubre la cabeza con un sombrero hecho de fieltro, material inventado en las estepas asiáticas. Ya en la calle, se detiene un momento para comprar un periódico, pagándolo con monedas, una invención de Lidia. En el restaurante al que espera toda una serie de elementos adquiridos de muchas culturas. Se sienta a comer en una silla hecha según una forma de cerámica inventada en China. Sus cuchillos son de acero, aleación hecha por primera vez en el sur de la India. Su tenedor es un invento de la Italia medieval, y su cuchara, un derivado de un modelo originario de Roma. Comienza su desayuno con una naranja, procedente del Mediterráneo Oriental, un melón, de Persia, o quizá una raja de sandía, de Africa. Además, toma un poco de café, planta de Abisinia, con leche y azúcar. Tanto la domesticación de las vacas como la ordeña de las mismas se originaron en el Cercano Oriente, y el azúcar se hizo por primera vez en la India. Después de la fruta y el café, sigue con una especie de torritas hechas según una técnica escandinava, con trigo, cultivado en Asia Menor. Sobre estas torritas desparrama un poco de jarabe de arce, inventado por los indios de los bosques orientales de América del Norte. Además, puede servirse unos huevos de una especie de pájaro domesticado en Indochina, o algún filete de carne de un animal domesticado en Asia Oriental, salados y ahumados según un proceso inventado en el norte de Europa. Una vez que ha terminado de comer, se pone a fumar, costumbre del indio americano, consumiendo una planta domesticada en Brasil, ya sea en una pipa, derivada de los indios de Virginia, o en un cigarrillo, derivado de Méjico. Si es suficientemente vigoroso, elegirá un puro, que nos ha sido transmitido de las Antillas, a través de España. Mientras fuma, lee las noticias del día, impresas con caracteres inventados por los antiguos semitas, sobre un material inventado en China, según un proceso inventado en Alemania. A medida que se va enterando de las dificultades que hay por el extranjero, se es un consciente ciudadano conservador, irá dando gracias a una deidad hebrea, con un lenguaje indoeuropeo, por haber nacido en el continente americano».

¿Qué pasaría si ese individuo se trasladase al poco de nacer en el continente americano, concretamente en Estados Unidos, a una tribu

perdida de Guinea Nueva Papúa? o ¿qué hubiese pasado si América del Norte hubiese permanecido aislada del resto de culturas del mundo?, ¿habría razones para la displicencia etnocéntrica?, ¿a qué dios daría gracias el individuo?, ¿daría a caso gracias por comer carne cruda, por vestirse con taparrabos?... pues lo interesante del caso es que sí, la cultura que se hubiese gestado en otras circunstancias elaboraría igualmente un repertorio de bondades de lo propio independientemente de los rasgos culturales que lo conformasen.

Como hemos visto, con la cultura el hombre supera en buena medida el determinismo biológico. El proceso de adquisición de herramientas culturales para enfrentarse y entender el mundo es global de modo que todos los hombres podrían hacer en cualquier lugar lo que otros hombres hayan hecho. No existen seres humanos con más o menos cultura: cualquiera que se trasladase al poco de nacer a un contexto cultural radicalmente diferente no tendrá ninguna tendencia innata a repetir las pautas culturales de sus padres biológicos sino aquellas de su sociedad adoptiva. Y, lo más importante para el caso, las juzgará como las mejores. Es la diversa socialización, la aculturación, la que influye en la diferencia en comportamientos y actitudes. La unicidad mental del hombre permite adquirir cultura en cualquier contexto.

Razones de diversa índole influyen en que la unicidad mental del hombre dé lugar a una variadísima gama de culturas: las peculiaridades del medio ambiente que condicionan las respuestas culturales, la posición geográfica relativa de un grupo respecto a otros que facilitará o impedirá la interacción y determinará el modelo cultural en cada momento, las disputas o consensos internos... Es lógico pensar que la diferencia entre culturas de sociedades aisladas será mayor que la que encontremos entre sociedades próximas. Pero este argumento no es absoluto: la diferencia cultural no es sólo consecuencia del destino azaroso de los pueblos sino también resultado de la necesidad. La experiencia etnográfica nos ha demostrado que no sólo hay pautas culturales diferentes en función de la lejanía sino que éstas se dan también entre vecinos.

De la múltiple posibilidad de elección cada sociedad elige dentro de una gama por lógica adaptativa y porque existe un imperativo profundo que Ruth Benedict ha llamado «imperativo de selección» según el cual cada cultura elegiría un segmento del amplio arco de oferta. La elección no sólo es buena sino necesaria porque entre la oferta de bienes, rasgos o valores culturales los puede haber contradictorios entre sí. La armonía que toda cultura pretende conseguir sólo se logra eligiendo algo y desechando algo (contrario, contradictorio muchas veces pero otras por moda, por estética o por algún capricho mayormente insondable). Con elecciones convergentes entre los miembros de un mismo grupo se generan comportamiento y actitudes que refuerzan la cosmovisión de ese grupo, se organiza un conglomerado ético en torno a lo propio y se marca distancia con lo diferente, distancia que sólo puede ser social y moral.

Ruth Benedict, antropóloga norteamericana (1887-1948).

Las tesis del evolucionismo social del s. XIX referían la igualdad del ser humano y consideraban que tarde o temprano llegaría una globalización cultural en torno a la cultura occidental. Las diferencias serían coyunturales, episódicas, etapas de un recorrido cuya meta es la igualdad y la homo-

geneidad cultural. Aunque suficientemente superada y criticada esta tesis, hay rebrotes contemporáneos que llegarían a considerar la necesidad de incorporar, por ejemplo, a grupos tribales dentro de los estados nacionales incluso de manera coercitiva. Por eso, del mismo modo que en el pasado el evolucionismo sirvió para sustentar estrategias colonialistas, en la actualidad sirve para abanderar estrategias globalizadoras y neocolonialistas.

El evolucionismo, con altas dosis de paternalismo y complejo de superioridad occidental alimentó el etnocentrismo. La óptica etnocéntrica occidental ha servido para justificar conductas etnocidas al arrojar fuera de la cesta de la humanidad (o meterlos dentro de la cesta de la humanidad inferior o degradada) a todos los que se elige considerar como «salvajes» o «bárbaros». Pero ciertamente esta actitud no es patrimonio occidental ya que la mayor parte de los pueblos «primitivos» se designa a si mismo con nombres que significan «los hombres», «los buenos», «los excelentes» o «los completos», dando a entender que los otros serían medio-hombres, malos o incompletos. De este modo llegamos a lo que Lévi-Strauss llama «paradoja del relativismo cultural: «es en la medida misma que se pretende establecer una discriminación entre las culturas y las costumbres como se alcanza la más completa identificación con aquellos que se intenta negar. Negando la humanidad a los que aparecen como los más salvajes o bárbaros de sus representantes no se hace sino echar mano de una de sus actitudes típicas: «*El bárbaro es, ante todo, la persona que cree en la barbarie*». Y lo ejemplifica con una situación en que las dos culturas se enfrentan a un mismo problema y con un mismo criterio etnocéntrico: «en las Antillas mayores algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones que indagaran si los indígenas tenían o no alma, estos últimos se dedicaban a la inmersión de blancos prisioneros a fin de verificar, merced a una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba o no sujeto a la putrefacción» (1979: 309). El cuestionamiento es similar: «¿Serán aquellos hombres?» pero dilucidarlo es cuestión de criterios culturales ciertamente diferentes: comprobar si tenían o no alma (como la tenían los cristianos españoles) frente a comprobar si el cadáver estaba sujeto a la putrefacción (como lo estaban los cadáveres de los antillanos)

Otras situaciones de encuentro son igualmente ilustrativas. Marshall Sahlins, en una conferencia en la Universidad de Virginia, contó lo que sigue. Dos misioneros jesuítas en el siglo XVII, pasaron su primer invierno en las tierras de lo que hoy es Canadá viviendo con un pequeño grupo de indios cree adoptando muchas de sus costumbres y aprendiendo así mucho de su cultura. No obstante, se sintieron totalmente confusos cuando llegó la primavera y los cree les presentaron un gran recipiente de corteza de abedul lleno de lo que resultó ser moco humano, que los indios habían estado almacenando por considerar que era un regalo muy adecuado para «establecer vínculos con extranjeros». Las palabras con que ofrecieron su presente fueron: «Os vemos sonándoos cuidadosamente la nariz con trozos de tela y guardándolos después en vuestros bolsillos, por lo que pensamos que eso, el moco, debe ser especialmente valioso para vosotros» (López García). Lo paradójico del caso es que aquello que para unos (los cree) debía ser motivo de agradecimiento y convergencia resultó ser motivo de rechazo y divergencia.

Generalmente los relatos etnocéntricos se han generado desde Occidente pues lo habitual ha sido que Occidente haya ido, en los últimos siglos, a la búsqueda y conquista de geografías lejanas y extrañas. Y además ha detentado el poder de la difusión de las imágenes de los otros. Pero a veces tenemos descubrimientos y visitas inversas, reales e imaginarias y relatos acerca de lo que ellos piensan de nosotros. En el plano literario es una tradición, por ejemplo, las *Cartas persas* (1721) de Montesquieu o en el correlato español de las *Cartas marruecas* (1788-1789) de Cadalso. Para el caso específico de los indígenas, *Los Papalagi* son un referente ineludible; Erich Scheurmann escribió ese libro (*Los Papalagi. Discursos de Tuiavii de Tiavea,* jefe samoano-1920-) inspirándose en La expedición de Lukanga Mukara a la Alemania profunda (1912-1913), escrito por el aristócrata revolucionario Hans Paasche; una obra repleta de párrafos a cual más jugoso; no importa cuan cierto sea lo que se dice en boca del supuesto jefe samoano, lo importante es que nos hace reflexionar acerca de las cosas malas que pueden pensar y decir otros del Occidente desarrollado.

> «La poligamia entre nosotros está no sólo autorizada por el gobierno, sino mandada expresamente por la religión. Entre estos europeos, la religión la prohíbe y la tolera la pública costumbre. Esto te parecerá extraño, no me lo parece a mí menos, pero me confirma en que es verdad, no sólo la vista, pues ésta suele engañarnos por la apariencia de las cosas, sino la conversación de una noble cristiana, con quien concurrí el otro día a una casa. «Según lo que te digo y otro tanto que te callo, me dijo la cristiana, podrás inferir que los musulmanes no tratamos peor a la hermosa mitad del género humano, por lo que he ido viendo, saco la misma consecuencia, y me confirmo mucho más en ella con lo que oí pocos días ha a un mozo militar. Preguntome cuántas mujeres componían mi serrallo. Respondíle que en vista de la tal cual altura en que me veo, y atendida mi decencia precisa, había procurado siempre mantenerme con alguna ostentación, y que así, entre muchas cuyos nombres apenas sé, tengo doce blancas y seis negras. Pues, amigo, dijo el mozo, yo, sin ser moro ni tener serrallo, ni aguantar los quebraderos de cabeza que acarrea el gobierno de tantas hembras, puedo jurarte que entre las que me llevo de asalto, las que desean capitular, y las que se me entregan sin aguantar sitio, salgo a otras tantas por día como tú tienes por toda tu vida entera y verdadera. Call[ó] y aplaudióse a sí mismo con una risita, a mi ver poco oportuna.
> Ahora, amigo Ben Beley, 18 mujeres por día en los 365 del año de estos cristianos, son 6570 conquistas las de este Hernán Cortés del género femenino, y contando con que este héroe gaste solamente desde los 17 años de su edad hasta los 33 en semejantes hazañas, tenemos que asciende el total de sus prisioneras en los 17 años útiles de su vida a la suma y cantidad de 111.690, salvo yerro de cuenta, ... número pasmoso de que no puede jactarse ninguna serie entera de emperadores turcos o persas...» (José Cadalso, Carta X).

De manera que el etnocentrismo aunque parece distanciarnos de otros nos coloca ante el espejo, de ahí que el propio etnocentrismo —con un mínimo juicio crítico y autoreflexivo— lleve fácilmente al relativismo.

Por otro lado, como vemos, el etnocentrismo tiene presencia en cualquier lugar pero eso no quiere decir que todos los etnocentrismos puedan llegar a ser igualmente peligrosos ni que todos tengan el mismo tipo de potencia genésica.

Si bien, como referiremos más tarde, todo etnocentrismo tiene un punto de positividad y lógica adaptativa, el etnocentrismo radical al marcar fronteras fuertes entre el yo y el otro puede provocar desvinculaciones que lleven al extremo de negar la humanidad de ese otro y, a partir de ahí, facilitar todos los mecanismos de segregación, esclavización o exterminio. De ahí el juego necesario de búsqueda de un tipo de equilibrio

entre la igualdad y la diversidad... juego profundo en el que se empeña la antropología.

3. EL ÓPTIMO DE DIVERSIDAD

El etnocentrismo es combatido por el relativismo cultural que seguramente sea el principio ideológico y metodológico fundamental de la Antropología Social. Pero, a pesar de las críticas fáciles que se han hecho del relativismo cultural haciéndolo equiparable con la doctrina del «todo vale», el relativismo cultural desde su formulación ha desechado la relatividad absoluta.

Los relativistas absolutos, al poner el énfasis en la diferencia, apoyarían el mantenimiento de la diversidad cultural a toda costa, llegando a defender aislamientos artificiales, bendecir reservas igualmente artificiales e incluso justificar prácticas que ponen en tela de juicio la definición universal de ser humano. Las críticas contra el relativismo absoluto del «todo vale» han sido contundentes y desde las últimas décadas del s. XX tenemos en Antropología una convergencia matizada y sofisticada en torno al relativismo.

Entre el universalismo radical que niega la diferencia y el relativismo absoluto que niega la igualdad del ser humano la Antropología actual destaca la unicidad mental del ser humano expresada, a su vez, en formas diversas. Como dice Michael F. Brown:

> «El desafío para el antropólogo reside en cultivar una flexibilidad de mente que facilite la navegación a través del amplio terreno que media entre esos extremos igualmente insostenibles». Ya lo había dicho antes y de manera contundente Lévi-Strauss, afirma el antropólogo francés que cuando se estudian cuestiones como el lenguaje, el arte, la religión u otros temas, «acaba uno preguntándose si las sociedades humanas no se definirán, teniendo presentes sus relaciones mutuas, por un determinado óptimo de diversidad, más allá del cual no podrían ir, pero por debajo del cual tampoco podrían descender sin peligro».

Desde nuestra perspectiva esa es una idea central: el óptimo de diversidad. El énfasis en la igualdad y unicidad anticipa el peligro de la unicidad mental; ese descenso en las formas de diversidad resultaría peligroso porque se produciría una convergencia cultural en torno a la cultura de los más poderosos, los militarmente más fuertes y/o los que dominan los procesos modernos de génesis de información y de opinión. Luchar por la desaparición de la diferencia cultural sobre la base de un falso evolucionismo y de una idea de fraternidad universal, tiene consecuencias claramente contraproducentes porque impide la construcción de identidades individuales y sociales (la identidad precisa siempre alguna forma de diferencia) y porque, además, esa tendencia tiene algo engañoso para el espíritu humano pues, como dice Lévi-Strauss, «descuida una diversidad de hecho que se impone a la observación y de la que no basta con decir que no afecta al fondo del problema para estar teórica y prácticamente autorizado para hacer como si no existiera». Por el contrario ir más allá del óptimo de diversidad, fomentar la diferencia, favorecerla creando incluso barreras al contacto natural entre pueblos, puede re-

sultar igualmente peligroso: separados a tal extremo unos de otros y fomentando la divergencia se llega a difuminar formas de acuerdo y de entendimiento y, a la larga, se haría fácil sacar de la idea de humanidad a quienes están ya simbólica y prácticamente tan lejos; una vez hecho esto, como decíamos, marginación, esclavización o exterminio son más fáciles.

El antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán entendió que una apuesta política del gobierno nacional mexicano en relación a los pueblos indígenas, el llamado indigenismo, serviría para articular universalismo con particularismo:

Gonzalo Aguirre Beltrán, antropólogo mexicano (1908-1996), fundador del indigenismo.

«Las tesis evolucionistas, al actualizarse, desembocan en posturas asimilistas que tienen el propósito de convertir al salvaje en civilizado, al hechicero en investigador científico y al cazador o recolector en técnico industrial. Los conocimientos, los valores y las habilidades de las poblaciones sujetas al proceso asimilatorio representan fases superadas en el recorrido ascendente de la humanidad, supersticiones obsoletas que no merecen en caso alguno ser tomadas en cuenta, a riesgo de permanecer en subdesarrollo (...). El relativismo cultural, por el contrario, pone en tela de juicio las ideas de progreso y evolución, dogmáticamente consideradas, sostiene la necesidad de evaluar cada cultura en su propio contexto y no desde el marco de la civilización occidental, etnocéntrica y supuestamente superior. Conforme a tal enfoque las culturas indígenas no son consideradas como formas atrasadas, sino simplemente como respuestas distintas a los problemas existenciales y para ellas se exige respeto y comprensión. De este modo, el relativismo, al propalar el pluralismo cultural, salva el conflicto entre lo nuevo y lo viejo entre la nación y la modernidad y logra —teóricamente— que la comunidad conserve su idoneidad y las cualidades que le son propias. Sin embargo, la tesis pluralista desrealiza la acción indigenista, ya que le resta los cimientos mismos en los que funda su intervención, como movimiento que propone modificar una situación inestable. En efecto, si las culturas indias no representan supervivencias en la secuencia evolutiva, sino productos acabados de líneas evolutivas diferentes no hay para qué procurar su modernización, puesto que son culturas modernas, aunque distintas de la moderna occidental. En realidad, el indigenismo es la resultante del conflicto que plantea la confrontación de las tesis contrarias, ni la incorporación coercitiva de los grupos étnicos supérstites, ni la preservación pasiva de un pluralismo cultural que nos llevaría a una política de reservas y de segregación privativa, para evitar dudosamente la contaminación de las comunidades originales con los morbos de la civilización. Mientras los partidarios de la asimilación «aculturan» al ignorar la lengua y la cultura, incorporan seres sin identidad, enajenados, inauténticos, verdaderos harapos humanos, en la sociedad global, los relativistas pretenden conservar como objetos de museo, para su exhibición como cosa exótica, a los portadores de las culturas vernáculas.»

Retratos exóticos de indígenas orientados desde occidente.

Esta idea del óptimo de diversidad no es solo aplicable cuando ponemos en comparación culturas alejadas, sino que funciona y es operativa también para la proximidad pues como dice Lévi-Strauss el deseo de oponerse, de distinguirse, de ser uno mismo se hace necesario en la cotidianeidad, entre vecinos. Para las autoafirmaciones de un grupo o de un pueblo se precisa marcar diferencias y por ello elecciones que en parte sean divergentes de las elecciones de los vecinos, no necesariamente de los muy extraños. Evidentemente, dentro de la lógica del óptimo de diversidad, habrá que poner en juego nuevamente los peligros de las convergencias artificiales (o forzadas) y de las divergencias radicales y excluyentes.

Muchos antropólogos que han hecho trabajo de campo en España han considerado el pueblo como entidad económica y emocional; como ha señalado Stanley Brandes (1991), los sentimientos de identidad se forjan en torno a la idea de pertenencia a un pueblo más que a una comarca o a una región. Los pueblos serían comunidades sociocéntricas en términos de Caro Baroja (1957) o «comunidades corporativas cerradas» que, tal como las ha definido Eric Wolf, representan «un sistema social cerrado con límites bien definidos en relación a personas tanto dentro como fuera del sistema. Posee identidad estructural a lo largo del tiempo. Vista desde fuera la comunidad como unidad realiza una serie de actividades y sostiene "ciertas representaciones colectivas". Vista desde dentro define los derechos y obligaciones de sus miembros y prescribe grandes segmentos de su conducta» (1955: 456). Devillard centra aún más el sentido de pueblo castellano:

> «El pueblo (nosotros) es accesible directamente. Reagrupa lo que está próximo, lo que pertenece a uno como propio, y lo que concierne personalmente a sus miembros. Participa del sentido vital que proporciona el desarrollo de la vida cotidiana y el enraizamiento en un universo material y social perfectamente definido, conocido y dominado. Las relaciones sociales son directas, interpersonales, fácilmente controlables y fundadas sobre la igualdad de derecho. Comparativamente hablando, lo de fuera (es) inaccesible, se presenta como una entidad lejana (distancia espacial) e impersonal (distancia social), extraña a la vida local (ellos/nosotros). El pueblo determinado y personalizado, y el exterior indeterminado y ajeno constituyen dos mundos difícilmente conciliables» (1993: págs. 73-74).

Pero, como indica Honorio Velasco, el pueblo como referente básico de la identidad comunitaria, en Castilla al menos, adquiere sentido dentro de un entorno-mundo en el que se sitúan otros pueblos vecinos que sirven como espejo distorsionado para enfatizar las bondades de lo nuestro frente a «lo otro». El enfrentamiento ideológico entre nuestro pueblo y el otro o los otros vecinos, siempre implica:

> «... poner en juego todo un catálogo de signos de identidad, de forma que la imagen del propio pueblo quede inequívocamente diferenciada del otro pueblo y de cualquier otro pueblo. Productos agrícolas, ganado y animales, artesanos y profesionales son elevados a la categoría de incomparables cuando son enarbolados como signos de identidad del pueblo que los posee o son denigrados y menospreciados cuando son enarbolados como signos de diferencia por gentes de otro pueblo... Lo que en boca de la gente del pueblo que lo posee es indicio de riqueza, en boca de la gente de otro pueblo es signo de pertinencia o tacañería, la calidad de un producto agrícola se convierte en monocultivo y carencia de variedad, la valía del ganado de labor o transporte se transforma en falsedad, etc. Y como el ganado las mujeres son de la misma forma descalificadas. El ser sobrenatural protector, la advocación religiosa que cada pueblo tiene como exclusiva es igualmente infravalorado. Y sobre todo es puesta en duda la honradez y honestidad de hombres y mujeres» (1991: pág. 722).

El pueblo como microcosmos es el ámbito no sólo de lo bueno y deseable, sino que incluso construye imágenes estereotipadas de lo que entiende por esencia de la civilización. Más allá está la barbarie: desvergüenza, maldad, latrocinio, ruindad y, sobre todo, como veremos, amoralidad de sus mujeres. Cualquier intento de comparación entre pueblos ofrece un resultado claramente desequilibrado que se puede expresar en las siguientes proposiciones opuestas: nuestras mujeres son las más bellas y honestas; las del pueblo vecino feas, haraganas, poco diligentes, chismosas y amorales. Nuestros mozos son los mejores trabajadores, los más galanes y también los más fuertes; los otros son brutos, sucios, poco caballerosos y malos trabajadores. Nuestra patrona o patrón es el más milagroso, el que tiene una estampa más bonita y unos vestidos más esplendorosos; los personajes sagrados de otros pueblos (salvo los reconocidos como santuarios supracomunitarios) tienen, sí, mérito, pero no la suficiente gracia ni la misma espectacularidad en vestidos y camarines. En fin, nuestro entorno es el más bonito y saludable, nuestras fiestas las mejores, nuestra tierra la más productiva, nuestra gastronomía la mejor... Si esta ideología se interioriza ¿cómo se va a consentir un matrimonio con alguien de un pueblo extraño que lleva inevitablemente a perder?

En relación con el miedo al otro, al desconocido, se ha tejido en torno a los pueblos una red ideológica en la que para autoafirmarse y autodefinirse se recurre a la crítica y el desprecio del extraño, aunque viva cerca. Y aunque parecería lógico que la génesis de la identidad espacial se perfilase en oposición a lo más lejano, lo cierto es que la proximidad y la vecindad ha sido utilizada para cargar las tintas de la diferencia; como ha señalado Lévi-Strauss el deseo de oponerse, de distinguirse, de ser uno mismo se consigue estableciéndose diferencias con el más próximo, con el vecino (1979: 308). Los jóvenes crecen escuchando descalificaciones dirigidas a los vecinos sobre todo hacia sus mujeres. Así, si nos centramos por ejemplo en la provincia española de Ciudad Real, donde hemos trabajado en este asunto, se generalizan dichos como los que siguen (publicados en el *Refranero general ideológico español*) que son enunciados recíprocamente de un pueblo a su pueblo vecino: «En Almagro, si hay una buena mujer será milagro»; «Ni vaca de Arroba, ni mujer de Alcoba»; «En Esparragosa de Lares, larga de putas, corta de panes»; «Las mujeres de Horcajo tienen marido y majo»; «En Piedrabuena, ni perdiz mala ni mujer buena», «En Abenójar, la que no es puta es coja». Efectivamente en las mujeres se enfatiza lo pernicioso de lo extraño y al hacerse se ponen los primeros reparos culturales contra los intentos de que los forasteros matrimonien con «nuestras» mujeres. A veces se amplía el espectro y no son sólo las mujeres sino todos los moradores quienes quedan estigmatizados en estos refranes que crean los vecinos: «Manzanares, río sin vado, puente sin vereda y gente sin vergüenza»; «En Villanueva de la Fuente, tierra buena y mala gente»; «De Daimiel ni hombre ni mujer ni aire si puede ser»; «En Malagón en cada casa un ladrón». Y en «Piedrabuena en cada casa una docena»; «Si vas a Infantes echa pan antes», «La que a mí me engañase de Granátula ha de ser». En fin, el lector de cada pueblo podrá cotejar cómo su localidad ha popularizado refranes similares para estigmatizar al vecino estigmatizaciones que, lógicamente se invierten y caen, dichos por otros, sobre uno mismo; en la lógica de aquella frase emblemática de Lévi-Strauss podríamos decir que el insultador acaba siendo el insultado.

Cierto es que a pesar de estos prejuicios ha habido en el pasado relaciones de noviazgo entre gentes de pueblos diferentes pero los implicados, sobre todo el hombre, quedaba señalado: o era un engañador o iba a ser engañado al llevarse una mujer despreciada por la generalidad. Otros dichos de Ciudad Real también aluden a esta situación: «Quien lejos se va a casar o va engañado o va a engañar»; «Con un forastero se va a casar si no la ha pegado la viene a pegar»; «A pueblo forastero te vas a casar o te pegan el perro o lo vas a pegar». Si a pesar de estas resistencias a aceptar lo extraño hay visos de que una relación se consolida, el joven debe someterse en el pueblo extraño donde se ha hecho novio a un proceso de aculturación. Los paisanos entienden su llegada como una intromisión de la barbarie y por tanto el joven precisa «civilizarse» para entrar y necesita pagar para ganarse el nuevo «piso» que pisan sus pies. Se llame «piso», «cantarada», «patente», «alboroque» o «el atadero», lo relevante es que en toda la provincia el joven forastero debe pagar por llevarse algo realmente bueno y que, en cierto sentido, supone un despojo para los jóvenes del pueblo que ven cómo una candidata a ser su pareja —por estar en el mismo grupo de edad— se va, un extraño se la lleva y por eso la mínima compensación ante todos los jóvenes consiste en pagar algo, normalmente una borrachera. Si no lo consiente de buen grado el escarnio está asegurado: tirarlo al pilón, mojarlo, convertirlo realmente en un pelele. El antropólogo Pitt-Rivers, que tanto trabajó en España, interpreta el baño del forastero en la fuente no tanto como un castigo sino que, en el caso de que el muchacho mostrase perseverancia en el galanteo, pasar la prueba de lo que se podría llamar «baño ritual», hacía que adquiriese un vínculo indestructible con el lugar y dejase de ser forastero (1979: 162-163), se trataría de una especie de bautismo nuevo que lo convertía en «hijo del pueblo».

Julian Pitt-Rivers, antropólogo británico (1919-2001).

4. DOS APUNTES FINALES: DERECHOS UNIVERSALES Y RELATIVISMO MORAL

No cabe duda de que en los últimos años el concepto de relativismo cultural ha entrado en cierta decadencia como consecuencia de varios debates paralelos desde los campos del derecho y de la ciencia moral; también por aberrantes —y equívocos— usos políticos del término.

El primer aspecto de la controversia viene de una asunción de lo que se considera una obviedad panhumana: hay parcelas que no admiten controversia relativista, concretamente una serie de valores morales y una serie de derechos universales. Como es bien sabido la polémica y la denostación del relativismo en la actualidad tiene que ver con estos aspectos. Se censura el relativismo cultural cuando en el fondo se está pensando en relativismo moral.

Es frecuente culpabilizar al relativismo de la permanencia de prácticas que van contra los derechos humanos universales y contra valores morales igualmente panhumanos. Se dice que el relativismo se ha usado por tiranos para mantener su tiranía en base a justificar la lógica y la necesidad de la diferencia o por grupos sociales específicos para mantener prácticas que atentarían contra un cierto mínimo común moral: los

ríos de tinta vertidos sobre el velo islámico, la infibulación o la quema de viudas en piras funerarias ha contaminado toda la línea reflexiva de la Antropología.

Es cierto que muchos mandatarios tiranos de países no democráticos se han valido del relativismo cultural para poner, por ejemplo ante la ONU, en tela de juicio el discurso universal de los derechos humanos al que describen como un derecho occidental o, incluso, utilizando de manera interesada el relativismo pueden llegar a criticar el sistema democrático por occidental. Curiosamente podría haber una convergencia entre aquellos etnocentristas elitistas que consideran que fuera de Occidente no podría haber democracia por el atraso de esos pueblos y aquellos relativistas extremos que pueden llegar a encontrar trazas de colonialismo en la democracia... y, efectivamente, en esa tesitura los tiranos salen ganando.

Convergencia entre etnocentrismo y relativismo radical; consecuencia: ganancia de los tiranos.

La evidencia de que se hace un aprovechamiento político y coyuntural del relativismo cultural se aprecia por ejemplo en el hecho de que muchos tratados de derechos humanos han sido ratificados por Estados con las más diversas culturas y que la diversidad cultural no ha obstaculizado en esencia la formación de un núcleo universal de derechos fundamentales. Además, actualmente la diversidad cultural no ha frenado la tendencia contemporánéa de criminalización de las violaciones graves de los derechos humanos, ni los avances en el derecho penal internacional, ni la consagración de la jurisdicción universal en algunos tratados de derechos humanos (a ejemplo de la Convención de las Naciones Unidas contra la Tortura —1984—, entre otros), ni el combate universal a los crímenes contra la humanidad.

Según los valedores de discurso universal de los derechos humanos, éstos encuentran respaldo en la espiritualidad de todas las culturas y religiones y están arraigados en el propio espíritu humano; como tales, no son la expresión de una determinada cultura (occidental o cualquier otra), sino de la propia *conciencia jurídica universal*. Todos los avances mencionados, debidos a esta conciencia jurídica universal, se han dado en medio de la diversidad cultural. Desde el punto de vista de los defensores de los derechos humanos, las manifestaciones culturales no constituyen obs-

táculos a la prevalencia de los derechos humanos, sino todo al revés: el sustrato cultural de las normas de protección del ser humano en mucho contribuye para asegurar su eficacia. Dichas manifestaciones culturales como la del respeto a los muertos en las personas de los vivos, titulares de derechos y de deberes son como piedras sobrepuestas con las cuales se erige la gran pirámide de la universalidad de los derechos humanos.

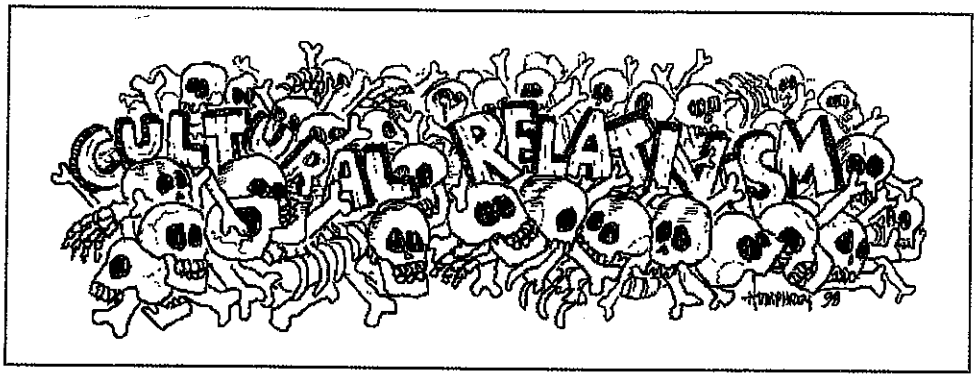
Esta posición, sin embargo, precisa matizaciones. Como señala Manuel Gutiérrez Estévez, en la actualidad organizaciones gubernamentales y no gubernamentales de las naciones del mundo desarrollado ponen en juego un celo adoctrinador sobre el valor del desarrollo y la modernización, de la democracia y de los derechos humanos, que no ha tenido parangón para los pueblos indios desde los primeros momentos de la evangelización. Especialmente los derechos humanos funcionan como el equivalente al evangelio, la Buena Nueva que, entonces se predicaba a los indios y que implicaba, como hoy en día, un cambio sustantivo en sus creencias y en sus prácticas (2001: 61-62). El concepto de Buena Nueva aplicada a los derechos humanos se integra rápidamente en las élites mestizas que se convierten en los abanderados de su defensa como expresión clara de la modernización y la civilización, el abogado y profesor guatemalteco Marco Antonio Sagastume Gremmell proclama: «Hablar de derechos humanos es referirse a un mensaje de alegría, de optimismo y esperanza. Es creer en la posibilidad de un mundo en donde las sonrisas infantiles sean el sol de cada día» (1990: 12)... ¿no se aprecia algo artificioso y de corrección política occidental en esta valoración?

No basta, una vez más, la buena intención. No basta la convicción occidental clara acerca de la bondad de la ideología que exportamos. Alguien tan poco sospechoso de representar alguna forma de extremismo relativista, como es Mary Robinson, declaraba al periódico mexicano *La Jornada* el 23 de noviembre de 1999. «Los derechos humanos no deberían ser otra forma de colonialismo». Las antropólogas Shannon Spead y Jane Collier consideran que en Chiapas, México, el gobierno estatal está usando el discurso de los derechos humanos como otra forma de colonialismo al usarlo como justificación para intervenir en los asuntos de las comunidades indígenas, cuyos líderes no son de su agrado y añaden «así como en tiempos coloniales las autoridades justificaban la intervención en los asuntos de la población colonizada, argumentando erradicar prácticas que fueron «repugnantes» a la «sensibilidad civilizada», ahora funcionarios del gobierno estatal están justificando su derecho a arrestar líderes indígenas, quienes —desde la perspectiva del gobierno— han violado los derechos humanos y constitucionales de miembros de la misma comunidad.

Aunque con la boca pequeña se hable de respeto a los derechos culturales particulares, con la boca grande se habla de derechos humanos universales que se imponen a aquellos. Por ejemplo, en la ley mexicana sobre derechos y cultura indígenas de 1999 propugnada por el gobernador chiapaneco Roberto Albores Guillén se establece que «los usos, costumbres y tradiciones ancestrales de las comunidades indígenas constituyen la base fundamental para la resolución de sus controversias. Dichos usos, costumbres y tradiciones... tendrán aplicación dentro de los límites de su hábitat, siempre que no constituyan violaciones de los derechos humanos». Así sucede en todas las normativas nacionales (ver,

por ejemplo, el artículo 8 del Convenio 196 de la OIT, constituciones...) e internacionales, hablan de respeto a los derechos culturales siempre que, se respeten los derechos universales. La complicación de fondo, como señala Gutiérrez Estévez, procede de la dificultad de acomodo entre un derecho consuetudinario que es de tradición oral, de ámbito local y que tiene como objetivo prioritario proteger el equilibrio social y ambiental de la comunidad con unos principios normativos que son escritos (y por tanto no contextuales), universales y que tienen como objetivo proteger al individuo y declarar sus derechos (sin mencionar, como señalan dirigentes indígenas, las correspondientes obligaciones). A esta tensión básica se añaden las incomprensiones habituales en las situaciones de relación intercultural, poniéndose énfasis en función del momento y el lugar, en la lucha contra las desigualdades de género, las normas que atentan contra la biodiversidad o cualquier otro estandarte de la corrección política. Parece que vuelve a renacer cierto paternalismo porque sucede que no todo es tan claro, que los derechos culturales a veces van en dirección opuesta a los modelos del bien y lo correcto que propugnan nuestros particulares fetiches. El desconcierto que siempre han generado estos desencuentros se han resuelto con descalificaciones hacia el otro. Hoy esto ya no es posible de manera que habrá que ir pensando en negociar con ellos el tipo de diálogo que sea mayormente inteligible y beneficioso.

En fin, que la tiranía es la tiranía y que de igual modo se aprovecha del relativismo particularista que de los derechos humanos universales. Desde la atalaya política se pueden invocar los derechos humanos para ir a favor de algo incongruente y contradictorio y se puede invocar el relativismo cultural para preservar un valor igualmente incongruente, deleznable y destructivo. Tanto universalismo como relativismo se pueden poner en juego para asentar estrategias de buen vivir y diálogo fecundo.



Robert L. Humphrey y Zardoyas reflexionan sobre el relativismo y el diálogo intercultural.

Rafael del Águila (2001) ha tratado de encontrar algún acomodo derechos humanos y derechos culturales a partir de la idea de racionalidad compartida. Gracias a ella podemos suponer que lo que nos une en tanto humanos nos permitirá establecer leyes en las que se consagren ciertas características que compartimos. Su argumento es el siguiente: el planteamiento ilustrado de los derechos humanos bebe de esta fuente: la racionalidad es un rasgo de la humanidad y a través suyo llegaremos a descubrir un conjunto de reglas indudables para ordenar la convivencia. El uso de la razón nos impelería hacia el consenso universal y al respeto de la dignidad humana en todos los lugares. Estas ideas parecen conducir a resultados beneficiosos para todos partiendo de la esencial igualdad de todos (universalización de los derechos, por ejemplo). Pero, lamentablemente, también tienen un lado oscuro. Y ese lado oscuro surge de su misma formulación. En efecto, parece que quien se negara a ese consenso universal de la razón, a ese acuerdo perfecto en lo que queremos decir al hablar de racionalidad o de libertad o de derechos, estaría actuando irracionalmente. Quien no estableciera y respetara los derechos humanos (tal y como son definidos según el canon occidental) estaría actuando en contra de la razón, y por tanto en su propia contra, en contra de su humanidad y de sus verdaderos intereses. Quizá estas ideas (o sus lecturas fuertes y taxativas) concedieron demasiado espacio en el pasado a una suerte de paternalismo de Occidente con el resto del mundo al que cabe considerar como pieza clave en la justificación del imperialismo occidental decimonónico. En efecto, según la versión oficial del asunto durante el siglo XIX, aquellos que no respetaran las bases racionales (tal y como estas se entienden en Europa) debían ser considerados salvajes a los que era necesario civilizar. En estado de minoridad, los no-europeos eran como niños a los que había que educar y salvar de sus inclinaciones salvajes, irracionales y destructivas. Y, en ese caso, ellos debían aprender la «primera lección de la civilización: esto es, la obediencia» (Mill, 1991: 260). Efectivamente, en un primer momento los derechos humanos se entendieron de manera evolucionista, es decir, se consideraba a las sociedades humanas como un conjunto coherente y unitario que debían atravesar fases idénticas en su evolución y dirigirse hacia un modelo de corte occidental definido por ciertos rasgos socio-político-culturales muy concretos. Algunos de estos rasgos podrían ser: existencia de orden político estatal, individualismo, secularización, economía capitalista, incremento de la complejidad, etc. Aunque se solía reconocer que la evolución podía tener en cada caso su propio ritmo, se suponía que el fin al que toda sociedad humana se dirigía era el mismo. Prácticamente todos los enfoques del análisis de la evolución social compartían estos presupuestos. Los derechos que se seguían de la razón ilustrada englobaban a la diferencia manteniéndola en dependencia jerárquica respecto de ellos.

En realidad, los partidarios de este tipo de universalismo suponían, y suponen, que existe una unidad esencial de todos los seres humanos y consideran las diferencias entre ellos como algo superficial o accidental que, en todo caso, puede ser superado mediante la actitud racional adecuada (Sawadogo, 1995). El aspecto positivo de este planteamiento podría ser su clara oposición a ciertas prácticas sociales racionalmente injustificables aunque se encuentren ligadas a contextos culturales específicos: esclavitud, sacrificios humanos, mutilaciones sexuales, quema de

viudas, etc. Como alternativa a esta perspectiva universalista de los derechos se alzan las críticas que denuncian la desconsideración con lo diferente que tal perspectiva llevaría aparejada. Así, frente a las jerarquías y a la uniformización del universalismo se reivindica una visión más plural que considera a todas las sociedades como poseedoras de culturas y valores propios, inconmensurables respecto de las demás y no siendo parte en absoluto de evolucionismo jerárquico alguno. Se trata así de reivindicar la particularidad frente al imperialismo o al colonialismo al que daría base la perspectiva universalista y de oponer a sus abusivas pretensiones el derecho a la diferencia y a la autodeterminación de todo un conjunto de comunidades y tradiciones diferenciadas.

Rafael del Águila ha defendido la existencia de un mínimo común moral fundamento de los derechos humanos que, como postura política, incentivaría en todas las culturas aquellos rasgos que tiendan a desarrollar una cultura de los derechos humanos y a restringir aquellos otros rasgos que sin importar cuán integrados y tradicionales sean atentan contra esa cultura de los derechos; tiendan igualmente a incentivar al libertad, la no discriminación o la autonomía de las personas y a restringir el miedo, la violencia, la crueldad, las desigualdades estructurales o la miseria... en fin a promover al tiempo el desarrollo humano y los derechos humanos.

Pero ni el relativismo cultual ni esta idea política de mínimo común moral implican aplauso al relativismo moral. Como ha dicho Michael Carrithers, aunque la antropología cultural lleva a borrar trazas de certeza moral, no quiere decir que se anule la moralidad: relativismo cultural, sí; pero relativismo moral, no (2005).

Para concluir, defender extremos relativistas o universalistas lleva a formular esencialismos y a negar las posibilidades de diálogo, de entendimiento y de convergencia con otros. Por el contrario guiarse por un relativismo cultural relativo nos enseña que nuestras sendas no son las únicas ni las mejores.

Y también nos enseña que todos los esencialismos, las expresiones arrogantes de autenticidad, y las ideas de superioridad son en el fondo ficciones, representaciones en el escenario de la negociación social y cultural... como narraba Augusto Monterroso en «La rana que quería ser una rana auténtica».

«Había una vez una rana que quería ser una Rana auténtica, y todos los días se esforzaba en ello. Al principio se compró un espejo en el que se miraba largamente buscando su ansiada autenticidad. Unas veces parecía encontrarla y otras no, según el humor de ese día o de la hora, hasta que se cansó de esto y guardó el espejo en un baúl. Por fin pensó que la única forma de conocer su propio valor estaba en la opinión de la gente, y comenzó a pelarse y a vestirse y a desvestirse (cuando no le quedaba otro recurso) para saber si los demás la aprobaban y reconocían que era una Rana auténtica. Un día observó que lo que más admiraban de ella era su cuerpo, especialmente sus piernas, de manera que se dedicó a hacer sentadillas y a saltar para tener unas ancas cada vez mejores, y sentía que todos la aplaudían. Y así seguía haciendo esfuerzos hasta que, dispuesta a cualquier cosa para lograr que la consideraran una Rana auténtica, se dejaba arrancar las ancas, y los otros se las comían, y ella todavía alcanzaba a oír con amargura cuando decían que qué buena rana, que parecía pollo».